44e ANNEE (5e SÉRIE) N° 39 29 SEPTEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Prière de répondre à l'objection que voici : « Dieu sauve les hommes par les hommes, et en particulier par les prêtres. — Ou ce principe est *vrai* : et alors comment expliquer que Dieu puisse rendre responsables de l'incurie d'un prêtre les âmes qui lui sont confiées, ou leur faire porter la conséquence de ses scandales ? — Ou le principe est *faux*, Dieu accordant toujours des grâces suffisantes pour contrebalancer l'effet des scandales des prêtres ou réparer leurs négligences : et alors, à quoi bon le zèle des prêtres pour le salut des âmes ? »

R. — Le principe est vrai, à la condition cependant de le bien entendre. Le salut est essentiellement œuvre *individuelle*, que peuvent accessoirement aider ou entraver des influences humaines du dehors, mais qui reste, en définitive, personnellement imputable à la « bonne volonté » de l'âme sauvée : « *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* » (II Petr., I, 10).

A cette parole inspirée fait écho la formule théologique bien connue : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Et, quoi qu'il en soit de l'aide que l'élu aura pu trouver dans son entourage sur la terre, ou encore, quoi qu'il en soit de la Providence salvifique et de ses secrètes industries pratiques dans la prédestination à la gloire, une chose est absolument certaine : c'est que tout damné ne l'est que *par sa propre faute*. Les élus éternellement magnifieront les bontés de Dieu à leur endroit ; les réprouvés se frapperont éternellement la poitrine : MEA *culpa*. Ils n'attribueront leur malheureux sort ni à Dieu, ni aux hommes, ni à aucune créature, mais à leur seule malice personnelle : MEA *culpa*.

Voilà le principe d'où il faut partir, également certain, de certitude absolue, devant la raison naturelle et devant la foi révélée.

A ce principe il faut en ajouter un autre, non moins certain, qui le complète et l'éclaire au point de vue du problème que nous avons à résoudre : *Gratia perficit, sed non destruit naturam.* A part le cas tout exceptionnel du miracle, les interventions divines positives dans les affaires de ce monde (Ancien et Nouveau Testament) RESPECTENT l'ordre de nature voulu à l'origine, une fois pour toutes, dans le fait de la création. Bien que surnaturalisées, en un sens vrai, mais de façon tout accidentelle, les causes secondes vont leur train naturel normal, et parmi les causes secondes il nous faut ici mettre au premier rang la liberté. Le libre arbitre humain, la philosophie le démontre et solennellement Dieu lui-même l'affirme. Relisons, entre autres, ces paroles du texte sacré (Eccli., XV) :

14. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.*
15. *Adjecit mandata et præcepta sua :*
16. *Si volueris mandata servare, conservabunt te...*
17. *Apposuit tibi aquam et ignem : ad quod volueris, porrige manum tuam.*
18. *Ante hominem vita et mors, bonum et malum : quod placuerit ei, dabitur illi.*
21. *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium* (licentiam) *peccandi.*

Dieu ne se contredit pas. Quelques théories subtiles qu'on invente pour essayer d'expliquer le « quomodo » du concours divin efficace avec la volonté, une vérité absolue les domine toutes, devant laquelle elles ont le devoir de s'incliner : en aucun cas, même pas en celui de S. Paul, la grâce ne violente la liberté : toujours elle la respecte, la laisse intacte et absolument maîtresse de ses décisions ; vérité qu'il faut avoir présente à l'esprit, si l'on veut apprécier correctement le rôle des influences « externes » sur la conduite morale de l'homme.

Concluons donc, en fondant nos deux principes préliminaires en une seule formule, que le fait, pour l'homme, d'atteindre ou de n'atteindre pas sa fin dernière, est *affaire de liberté individuelle*. Laissons de côté les élus, qui ne sont pas en cause pour le moment ; il restera vrai en tout cas qu'il n'y a à *se* damner que ceux *qui le veulent bien*.

Ceci dit, envisageons maintenant ce qu'on peut appeler l'économie providentielle pratique du salut dans l'ordre présent surnaturel où se déroule ici-bas la vie humaine, et, pour nous restreindre, bornons-nous aux seules hypothèses visées dans l'objection de notre correspondant. Nous ne mettrons d'ailleurs en jeu que des principes de solutions applicables, *servatis servandis*, à toute condition quelconque de la vie humaine, en tous temps, en tous lieux, avant comme après l'Incarnation.

Tout d'abord, en bonne logique, la formule : *Dieu sauve les hommes par les hommes*, est doublement fausse :

1° Parce que *Dieu ne sauve pas les hommes*, puisque ce sont les hommes qui se sauvent eux-

mêmes, non pas certes sans la coopération divine, mais avec une coopération divine qui laisse intacte l'opération individuelle salvifique et libre Mais, à supposer qu'en un sens très admissible l'on puisse dire que Dieu sauve les élus, il est horriblement faux de retourner la formule et de dire, *a contrario*, que Dieu damne les hommes qu'il ne sauve pas. Et, comme c'est le sort des damnés qui nous intéresse dans l'objection, il était nécessaire, dès le début, de mettre en évidence, pour l'écarter, cette partie manifestement fausse de la formule.

2° Parce que Dieu ne sauve pas les hommes *par les hommes :* proposition inexacte, au moins dans son universalité.

Que certains hommes (le sacerdoce, dans l'espèce) puissent jouer et jouent en fait un rôle de très haute importance dans les « circonstances » favorables du salut, c'est entendu, et c'est sur quoi nous aurons grand soin d'insister, quand l'heure sera venue d'étudier à part ce point spécial du problème. Mais, ce concours, pour infiniment utile, disons même pour moralement indispensable qu'il soit, n'est cependant pas nécessaire, de nécessité absolue. Il y a certainement dans le Paradis des âmes que la foi seule, la charité, la contrition, auront sauvées, sans l'intervention d'aucun prêtre, d'aucun sacrement, pas même du baptême (d'eau).

Qu'on nous permette, pour simplifier le langage, de comprendre dans le mot « *sacerdoce* » tous les détails du ministère du prêtre et de l'Evêque, le canal hiérarchique (ordre et juridiction) par lequel se répand normalement l'abondance des grâces de salut dans l'humanité. Le sacerdoce est le moyen de sanctification et de salut, ordinaire, facile, accessible, offert par la miséricorde de Dieu Rédempteur à tous les hommes ; ce n'est pas le seul moyen possible de salut ; et, du reste, par ce *moyen de salut* n'entendons pas la cause efficiente adéquate du salut, mais un concours, un secours, une coopération enfin accessoire, qui réclame quand même l'opération spontanée fondamentale du libre arbitre, suivant le mot célèbre : ***Convertimini ad me et ego convertar ad vos*** (Zach., I, 5), ce que le vulgaire traduit : Aide-toi et le ciel t'aidera.

D'où il faut, comme précédemment, conclure que, si une âme est damnée en raison de la carence du sacerdoce, dont le concours aurait pu l'aider à se sauver, ce n'est pas Dieu qui la damne ; elle se damne elle-même. Suivant l'expression du texte sacré rappelé ci-dessus, elle a eu à choisir entre le feu et l'eau, la vie et la mort : *Quod placuerit ei dabitur illi*, ce qui peut s'écrire encore : *Nihil illi dabitur quod ei non placuerit.*

« Très bien ! direz-vous. L'on comprend encore que la carence du sacerdoce (l'*absence* du prêtre, des sacrements, etc.), circonstance purement négative, ne soit pas cause de la damnation, qui suppose évidemment un principe *positif* d'aversion *a fine ultimo*. Mais il en va tout autrement, semble-t-il, dans le cas d'une intervention sacerdotale dont telle action ou omission coupable précipite une âme en enfer, au lieu de la sauver. Il est vrai de dire alors que le prêtre prévaricateur est cause de cette damnation, puisqu'il dépendait de lui de l'éviter, et que le damné doit son malheureux sort à la faute d'autrui. Est-ce juste ? Est-ce admissible ? »

Quel abus de mots et quel sophisme ! Vous tenez une balle de plomb suspendue à un fil. Vous coupez le fil. La balle tombe. Est-ce vous qui la *précipitez* dans le vide ? Non, n'est-ce pas ? C'est la gravitation qui est *cause* de sa chute, dont vous êtes seulement l'*occasion*. Votre rôle se borne à laisser agir la gravitation, à abandonner la balle à son propre poids. Mais, encore une fois, si vous ne l'empêchez pas de tomber, vous n'êtes tout de même pas le poids qui l'entraîne.

C'est exactement ce qui se passe dans le cas de morale qui nous occupe. Intrinsèquement, si l'on peut dire, l'âme damnée tombe en enfer par le propre poids de sa personnelle iniquité : telle est la *cause propre*, adéquate de sa chute ; il n'y en a pas d'autre, et il est impossible qu'il y en ait une autre ; le mauvais prêtre n'y est pour rien. Si, coupablement, il la laisse tomber, c'est alors sa faute à lui, à laquelle le réprouvé n'attribuera jamais la responsabilité de sa damnation, pas plus que notre balle de plomb, si elle pouvait penser et parler, n'attribuerait au fait de la section du fil son voyage vers le centre de la terre.

Un philosophe scolastique dirait que la gravitation est la vraie et propre *causa per se* de la chute du poids, alors que la rupture du fil n'en est que *causa per accidens*, c'est-à-dire, au fond, pas cause du tout, mais seulement occasion, condition *sine qua non*, ou encore *removens prohibens*.

Lors donc qu'un prêtre, par exemple, confère un sacrement nul à l'heure où celui-ci valide aurait permis à une âme pécheresse de se sauver, il n'est pas vrai, comme le prétend l'objection, qu'il *précipite* cette âme dans l'abîme : il ne l'empêche pas d'y tomber, — et c'est tout autre chose. Tel le spectateur impassible, inerte, d'une noyade ou d'un incendie, qui laisse le feu et l'eau faire *leur œuvre. . ;* il peut être très coupable de ne pas porter secours à la victime, mais, enfin, ce n'est pas lui qui l'asphyxie ou la carbonise.

Pour revenir aux termes mêmes de notre question, on voit maintenant clairement les distinctions et conclusions qui s'imposent. Jamais, — c'est impossible, — Dieu ne rend une âme responsable de l'incurie d'un prêtre, qui garde pour lui seul la responsabilité de ses fautes personnelles. Jamais, non plus, — c'est encore impossible, — Dieu ne *fait porter* à autrui les conséquences des scandales du prêtre. Dieu *ne peut* empêcher la libre volonté du prêtre de donner du scandale, pas plus qu'il *ne peut* empêcher la libre volonté du scandalisé de pécher à cette occasion. Dieu laisse et doit laisser leur jeu libre aux causes secondes. De ce jeu libre résultent des conséquences qui ne sont compromettantes pour la conscience hu-

maine, pour le salut, que dans l'exacte mesure où la volonté ayant à choisir entre la vie et la mort choisit délibérément la mort. Dieu donc, tout simplement, laisse, et, encore une fois, *ne peut pas* ne pas laisser se produire l'occasion de pécher, et le pécheur y consentir si tel est son bon plaisir, tout comme il laisse et doit laisser l'évolution propre des circonstances de la vie humaine rapprocher les uns du sacerdoce salvifique et en éloigner les autres. Il offre aux hommes par son Eglise et ses prêtres des moyens supplémentaires et normaux de sanctification : à *eux*, pas à *lui* d'en assurer le bon emploi. En tout cas, et en toute hypothèse imaginable, aucun réprouvé ne sera damné pour la faute d'un autre : ne seront damnés que ceux qui l'auront personnellement bien voulu. Gardons-nous bien de confondre ces deux choses absolument différentes : *pâtir du fait d'autrui* et *être puni pour la faute d'autrui*. La première hypothèse est réelle, courante, inévitable ; la seconde est fausse, absurde, impossible. Dans ses relations forcées avec le monde qui l'entoure, avec les éléments de la nature, avec ses semblables, il arrive à l'homme de subir matériellement les contrecoups d'actions et influences externes qu'il ne peut empêcher. C'est ainsi qu'il pâtit de la sécheresse et de la pluie, d'un orage et d'un mauvais vent, de la méchanceté de ses voisins, du mauvais caractère de ses parents et amis ; c'est ainsi que l'enfant pâtit de tares physiologiques de l'hérédité, etc., etc. Mais tout cela est, au sens philosophique du mot, *passion* matérielle ; rien de tout cela n'est *punition* expiatrice de la faute d'autrui. Culpabilité et punition sont deux termes essentiellement corrélatifs qui, sauf absurdité manifeste, ne peuvent coïncider qu'en un même sujet.

Les damnés donc *pâtiront*, par contre-coup, de la négligence du prêtre qui n'est pas venu à temps à leur secours, alors qu'il aurait pu et dû le faire ; mais ce n'est pas pour cette faute-là qu'ils seront *punis*, c'est uniquement pour leur culpabilité personnelle à laquelle seule ils devront leur éternelle réprobation.

On n'ira tout de même pas jusqu'à prétendre que Dieu est tenu de les sauver malgré eux. Rien donc dans les défaillances coupables du sacerdoce qui puisse être présenté comme objection à la justice divine, pas plus d'ailleurs que les carences et défaillances non coupables, dont on ne parle pas, bien que cependant elles soient, en fait, tout aussi dommageables que les autres au salut des âmes, et à mettre sur le même pied dans la présente objection générale contre la Providence du salut.

Un mot de réponse maintenant à l'idée émise dans l'autre partie du dilemme où il est supposé que Dieu corrige les fautes et insuffisances (nous disions bien : carences et défaillances) du sacerdoce.

Non, Dieu ne répare pas les fautes de ses prêtres. Un sacrement conféré invalidement est et reste nul. Toute la révélation, toute la dogmatique, toute la tradition doctrinale et pratique, l'Eglise, toute la théologie clament *unanimi ore* qu'il en est ainsi. Où irait-on chercher un argument de probabilité quelconque en sens contraire, en faveur de l'hypothèse de Dieu rhabillant, compensant après coup nos sottises, validant nos absolutions, faisant, à notre défaut, notre besogne, sans nous le dire ?

Mais, pensez-vous, est-ce donc impossible, après tout ?

Oui, c'est impossible, pour cette très simple et métaphysique raison, que la contradiction est impossible en Dieu. Puisqu'il précise, lui-même, d'abord dans son Evangile, et ensuite par le magistère divinement garanti de son Eglise, les conditions dans lesquelles le ministère sacerdotal est valide ou de nul effet, puisqu'il déclare que les âmes seront sauvées ou ne le seront pas suivant que le prêtre aura ou n'aura pas posé, à l'heure opportune, le rite fixé de sa coopération salvifique, comment concevoir qu'il dise à nous : « ne seront pas sauvées », et pense malgré cela « seront sauvées tout de même » ? Sur quelle restriction mentale, pour nous insoupçonnable, étayer pareille duperie, pour ne pas dire mensonge ?

Au surplus, la question spéculative de « possibilité » importe peu.

Tout ce qui importe, c'est de savoir quelles règles ont été imposées au prêtre par Dieu et l'Eglise dans les pratiques indispensables de son ministère. Voilà le fait régulateur de notre conduite. Il n'y en a pas d'autre. En dehors de cette voie authentique de sanctification et de salut, tout n'est que rêve et chimère. A quoi bon alors jeter la sonde dans l'inconnaissable d'un pareil vide ? Autant vaudrait perdre son temps à chercher si le nombre des étoiles est pair ou impair.

Qui ne voit, d'ailleurs, que l'hypothèse de la réparation de nos fautes dans un arrière-plan providentiel serait le bouleversement et la destruction de toute l'économie, vingt fois séculaire, de la vie chrétienne entièrement basée sur la conviction de la nécessité sociale du sacerdoce et de l'irréparable préjudice causé aux âmes par ses défaillances ?

« Mais, pourrait-on dire encore, si Dieu, par exemple, ne valide pas une absolution nulle, un baptême nul, ne peut-il autrement, sans nous en rendre compte, intervenir directement par sa grâce auprès des âmes mises en danger par la faute du prêtre maladroit ou malveillant ? A-t-il donc subordonné ses interventions salvifiques à l'action du sacerdoce ? »

Non, assurément, et loin de nous pareille pensée ! Nous avons eu même grand soin, dès le début de cette étude, de faire remarquer que le concours de l'action sacerdotale n'était pas de nécessité absolue pour le salut d'une âme. Le sacerdoce humain, s'il est la source normale de la vie chrétienne dans la société, n'est cependant pas le seul canal par où s'écoulent les grâces de la sanctification surnaturelle dans le monde. Mais c'est là une autre question, toute différente de celle que

nous avons à résoudre pour le moment, à savoir, si Dieu répare les fautes commises par ses prêtres dans l'exercice du ministère rituel, précis, qu'il leur a confié auprès des âmes ; et, à cette question, pour les raisons que nous avons présentées, il faut répondre négativement.

Disons donc, en résumé, comme résolution définitive de l'objection proposée : 1° que Dieu offre aux hommes, dans le sacerdoce, un moyen de salut, dont l'omission, si elle *laisse* tomber une âme en enfer, ne change rien au poids d'iniquité personnelle qui l'y précipite ; 2° que l'âme damnée, si, en fait, elle pâtit de la faute du prêtre, n'est cependant pas, en aucune façon, punie pour cette faute, mais uniquement pour la sienne ; 3° qu'il est donc à la fois vrai que Dieu sauve les âmes par ses bons prêtres, et faux qu'il les damne par ses mauvais prêtres ; 4° que, si les bons peuvent se flatter d'aider les élus à monter au ciel, les mauvais encourent la redoutable culpabilité de *laisser* les réprouvés tomber en enfer ; 5° qu'il n'y a donc en tout cela rien qui offense la justice divine, rien qui puisse diminuer la charité des prêtres zélés, rien non plus, hélas ! qui puisse atténuer la culpabilité des prêtres négligents dans leur ministère, rien non plus qui puisse les autoriser à compter sur Dieu pour réparer leurs sottises.

Q. — Je serais reconnaissant à l'*Ami* de vouloir bien répondre brièvement aux questions suivantes.

I. L'Eglise a-t-elle, pour les vérités qui concernent l'économie du salut, d'autre source d'information que la révélation ? Peut-on dire, par exemple, que l'Eglise croit ou enseigne l'Assomption de la Sainte Vierge, sans pour cela la croire ou l'enseigner comme vérité révélée ?

II. En quel sens est-il vrai de dire que ce que l'Eglise croit comme révélé, elle l'a toujours cru comme tel ?

III. A la veille de la définition d'un nouveau dogme, l'Eglise le croit-elle implicitement ou explicitement ? Si elle le croit explicitement, la règle de sa foi est-elle la définition qui interviendra le lendemain, ou le sens catholique universel et l'enseignement ordinaire, désormais constatés et qui vont être solennellement proclamés ?

IV. Qu'est-ce qu'une *conclusion théologique* proprement dite ?

V. Une conclusion théologique privée, *a privato deducta*, est-elle, au moins pour celui qui l'a dégagée, objet de foi divine ?

VI. Une conclusion théologique, tirée par la Tradition (interprète authentique du dépôt révélé, non seulement quand elle s'affirme par une définition solennelle, mais encore quand elle s'exprime dans l'enseignement ordinaire et dans la croyance universelle des fidèles), est-elle de foi divine, au moins quand le sentiment de la Tradition ne fait aucun doute ?

VII. Qu'est-ce qu'une *vérité définissable ?*

VIII. En fait, une vérité peut-elle être *quoad nos* clairement définissable, avant la définition solennelle intervenue ou annoncée ? L'unanimité et le contenu du sens catholique ou de l'enseignement dispersé peuvent-ils être certainement constatés sans l'intervention du magistère extraordinaire ?

IX. Une fête est-elle un indice suffisant de cette unanimité ? La Présentation de la Sainte Vierge est-elle définissable ?

R. — Il est nécessaire de rappeler ici quelques principes.

Il est très clair que les vérités concernant l'économie du salut ont toutes leur fondement et leur source dans la révélation. L'économie du salut, en effet, appartient à l'ordre surnaturel et l'ordre surnaturel suppose, avant toute autre chose, la foi.

Cependant les vérités concernant l'économie du salut ne possèdent pas la même relation d'origine avec la révélation :

« Tout le domaine de la doctrine catholique, écrit le P. Marin-Sola (*L'Evolution homogène du Dogme catholique*, t. I, n. 3), peut se répartir en quatre degrés : *a)* le donné révélé ; *b)* les dogmes ; *c)* les vérités infaillibles ; *d)* les conclusions théologiques.

« Le *premier degré* comprend uniquement les vérités ou propositions formellement révélées ou inspirées par Dieu aux Apôtres ou écrivains sacrés et par ceux-ci transmises à l'Eglise, mais telles qu'elles sortirent de la plume ou de la bouche des Apôtres ou écrivains sacrés, avant donc que l'Eglise ou la raison humaine n'aient travaillé ou spéculé sur elles. Il renferme, par conséquent, deux genres de propositions : d'une part, toutes les propositions de la Sainte Ecriture, telles qu'elles tombèrent de la plume des auteurs inspirés ; et de l'autre, toutes les propositions de la Tradition, telles que les formulèrent les lèvres des Apôtres. — Ce premier degré est appelé d'ordinaire le *donné révélé* ou le *révélé explicite*, et constitue le point de départ des trois autres degrés et de tout progrès dogmatique et théologique.

« Le *second degré*, ou *dogmes* de foi, renferme toutes les propositions définies par l'Eglise, comme *révélées* ou comme étant de *foi divine*, ou dont les contradictoires ont encouru la note d'hérésie.

« Dans le *troisième degré* rentrent toutes les propositions définies par l'Eglise d'une manière *infaillible*, mais sans être expressément définies comme révélées, et en outre toutes celles dont les contradictoires ont été condamnées par le magistère infaillible avec une note inférieure à celle d'hérésie.

« Enfin, au *quatrième degré* appartiennent toutes les propositions qui sont nécessairement connexes à n'importe lequel des trois degrés précédents ; c'est ce qu'on désigne communément sous le nom de *conclusions théologiques* : à elles se ramènent les *faits dogmatiques*. »

Avant d'aller plus loin, il faut faire plusieurs remarques sur cet excellent résumé.

En ce qui concerne les vérités du deuxième et troisième degré, l'expression : proposition *définie*, doit être entendue dans le sens soit d'une définition expresse, soit d'un enseignement équivalent à une définition. C'est le cas de se souvenir de la doctrine promulguée au concile du Vatican : *« Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia* SIVE SOLLEMNI JUDICIO, SIVE ORDINARIO ET UNIVERSALI MAGISTERIO *tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.* »

La différence entre les vérités du troisième et celles du quatrième degré réside en ce que la connexion nécessaire de celles-ci n'a pas reçu du magistère infaillible de l'Eglise une sanction ou définition spéciale, mais est laissée à l'enseignement commun des théologiens. Remarquons d'ailleurs avec le P. Marin-Sola que les « conclusions

théologiques » peuvent être nécessairement connexes soit à un dogme, soit à une simple vérité catholique. Par exemple : l'existence d'une science de vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ est une vérité connexe au dogme de l'union hypostatique ; la présence corporelle de la Sainte Vierge dans le ciel est un fait connexe à la vérité catholique de son assomption glorieuse.

Notons enfin, à propos des contradictoires condamnées avec une note inférieure à la note d'hérésie, que la décision infaillible de l'Eglise ne nous oblige directement qu'à donner notre adhésion à la vérité de la censure infligée. Mais presque toujours un second jugement, — celui qu'envisage le P. Marin-Sola, — est psychologiquement nécessaire. La logique veut que la contradictoire d'une proposition censurée comme une erreur soit une vérité théologiquement certaine ; que la contradictoire d'une témérité soit une doctrine communément reçue, dont il n'est pas licite de s'écarter. Ainsi l'adhésion à la proposition dont la contradictoire a été censurée avec une note *infra hæresim* s'impose psychologiquement comme la conclusion du devoir accompli.

*
* *

Il nous faut maintenant insister sur la nature de la « conclusion théologique. » Et, tout d'abord, pour nous dégager des controverses d'écoles, rappelons que la conclusion théologique est implicitement renfermée dans le donné révélé, d'où *notre raisonnement* la dégage. Très généralement donc est dite conclusion théologique « toute proposition déduite par voie de raisonnement d'une prémisse révélée. » A la légitimité de cette déduction, le P. Marin-Sola pose quatre conditions : « La *première*, c'est que l'une des prémisses tout au moins soit de foi. La *seconde*, c'est que l'autre prémisse, si elle est de raison naturelle, soit d'identité réelle, mais de distinction virtuelle, en d'autres termes qu'elle ne soit ni de distinction purement nominale, ni de pure connexion physique. La *troisième*, c'est que cette prémisse de raison inclusive soit démontrée avec évidence et donc ni douteuse ni seulement probable. La *quatrième*, c'est que le raisonnement soit correct, c'est-à-dire que la conclusion découle des prémisses. » (*Op. cit.*, n. 110).

On saisit immédiatement le bien fondé de ces conditions. La seconde seule mérite quelque explication. La vérité rationnelle, qui forme la mineure du raisonnement aboutissant à une conclusion théologique, doit en premier lieu se distinguer virtuellement de la prémisse de foi qui, cependant, entendue dans toute son extension l'inclut implicitement ; mais il faut de plus que cette inclusion soit d'ordre métaphysique et pas simplement d'ordre physique. Cela, en effet, est nécessaire pour que la certitude de la conclusion soit absolue. Une inclusion physique est toujours conditionnée par le jeu normal des lois de la nature : toute conclusion physique renferme donc cette condition : *pourvu que les lois de la nature ne soient pas mises en échec ; pourvu que Dieu n'intervienne pas miraculeusement.* Une conclusion métaphysique est absolument et en tous cas nécessaire et vraie. Ainsi nous pouvons imaginer une conclusion d'ordre physique qui, dans l'ordre naturel serait vraie et qui dans l'ordre de la Révélation serait fausse : « Jésus-Christ est homme ; *or tout homme possède la personnalité humaine ; donc Jésus est une personne humaine.* » Tandis qu'une conclusion d'ordre métaphysique sera toujours vraie, et dans l'ordre naturel, et dans l'ordre de la Révélation : « Jésus-Christ est homme ; *or tout homme est essentiellement composé d'âme et de corps ; donc Jésus est homme parfait, composé d'âme et de corps.* »

Jusqu'ici, accord. — Mais les théologiens se séparent sur le point précis de savoir si toutes les conclusions théologiques, implicitement contenues dans le donné révélé, sont de même nature.

Les uns répondent affirmativement, et le P. Marin Sola a mis en relief cette opinion (voir *Ami* 1925, p. 161). A ce compte, toutes les conclusions théologiques, à connexion métaphysique avec le révélé, peuvent devenir objet de définition. Elles constituent le *revelabile* que S. Thomas déclare être l'objet propre de la science théologique. Et l'on saisit ici sur le vif la continuité homogène de la théologie et du dogme.

D'autres distinguent : les conclusions contenues dans les vérités révélées comme des expositions, déterminations, explications scientifiques de la doctrine révélée doivent être distinguées nettement des conclusions déduites par un raisonnement proprement dit. Les premières constituent le révélé formel implicite ; les secondes, le virtuel implicite. Les premières sont définissables ; les secondes ne le sont pas et resteront toujours dans l'objet propre de la théologie.

Quoi qu'il en soit, la définition de l'Eglise, proposant comme objet de foi une vérité considérée jusqu'alors comme simple conclusion théologique, montre que cette vérité appartenait, implicitement du moins, au dépôt de la révélation. Mais notons-le avec le P. Marin-Sola et tous les théologiens, certaines vérités peuvent être objet de définition ou de proposition infaillible, sans être pour autant proposées comme vérités révélées par Dieu. Nous sommes alors en face de la *doctrina catholica*, de la vérité *fidei proxima*, du *saltem theologice certum*. La vérité de l'Assomption de la Vierge est actuellement, nous semble-t-il, une vérité de ce genre.

Cela dit, répondons brièvement aux questions posées.

Ad 1. L'Eglise n'a pas d'autre source d'information que la révélation, pour toutes les vérités concernant l'économie du salut. Mais son information sur les vérités implicitement contenues dans la révélation n'est pas toujours directe et immédiate : elle procède souvent par voie de déduction.

Ad II. L'Eglise a toujours cru comme révélé ce qui toujours a appartenu au dogme : les vérités qui se sont progressivement développées ont toujours été crues d'une manière au moins implicite dans d'autres vérités révélées d'une compréhension plus grande.

Ad III. A la veille de la *définition* d'un dogme, l'Eglise croit ce dogme explicitement ; mais elle ne l'a pas encore proposé comme vérité révélée à ses fidèles. La règle de foi qui interviendra le lendemain sera la proposition authentique qui imposera, comme vérité formellement *révélée,* ce que le magistère se contentait jusqu'alors de proposer comme vérité virtuellement contenue dans la révélation.

Ad IV. C'est toute vérité déduite avec certitude d'une vérité de foi, au sens où l'on a expliqué plus haut cette déduction.

Ad V. Non, puisqu'il manque à cette vérité une proposition certaine quant au fait de sa révélation.

Ad VI. Si la tradition la proposait *comme vérité révélée,* oui ; sinon, non. Voir les explications déjà données dans l'*Ami*, 1925, p. 569-570, et 1926, p. 699-702.

Ad VII. Une vérité définissable est une vérité appartenant implicitement au donné révélé, mais non encore proposée authentiquement par l'Eglise comme telle.

Ad VIII. Mais oui, lorsque la démonstration est faite qu'une telle vérité appartient implicitement à la révélation. Cette démonstration est l'œuvre des théologiens, des docteurs, et elle est sanctionnée par le sens catholique et la croyance générale de l'Eglise. Nous en sommes là aujourd'hui pour les dogmes futurs de l'Assomption et de la Médiation de la Ste Vierge.

Ad IX. Question déjà traitée : voir *Ami* 1927, p. 292.

Q. — Généralement, les Constitutions prescrivent la confession à des époques fixées. Mais si une religieuse, dans une communauté cloîtrée, désire se confesser au confesseur ordinaire de la communauté, en dehors des heures et temps marqués :

1° Doit-elle en demander l'autorisation à sa Supérieure ? Il me semble que cette demande entrave la liberté de conscience, même si la Supérieure est tout à fait avenante.

2° Si elle s'est confessée sans autorisation, et si elle doit rendre compte à sa Supérieure de son temps ou de son absence, est-elle obligée de dire à sa Supérieure : « Je suis en retard ou j'ai manqué mon observance parce que j'étais à confesse » ?

R. — Ad I. Nous poserons d'abord à votre demande la question préalable, car il faut toujours, à moins de vouloir raisonner dans le vide, qu'un cas soit possible en pratique.

Il s'agit d'une communauté cloîtrée. Comment donc la religieuse qui désire se confesser, si elle ne veut rien dire à personne, connaîtra-t-elle la présence du confesseur dans la maison ? Et quand elle connaîtrait cette présence, comment fera-t-elle avertir le confesseur qu'elle désire se confesser, et par conséquent qu'il se rende au lieu assigné pour entendre les confessions ?

Il faudra bien qu'elle parle, cette religieuse-là ! Nous ne supposons pas qu'elle ait donné rendez-vous pour tel jour et pour telle heure au confesseur, car alors d'autres questions se poseraient : cette religieuse écrit donc des lettres sans que la Supérieure le sache ? ou en prenne connaissance ?

Serait-ce que la tourière de l'extérieur, dès l'arrivée du confesseur, se précipitera au tour pour avertir à l'intérieur ? que la sœur en question montera faction — et depuis combien de temps ? — auprès du tour pour recevoir l'avertissement ? que la sœur préposée à l'intérieur à la garde du tour l'avertira sans rien dire à la supérieure ?

Le beau désordre qui serait ainsi installé dans un lieu où, semble-t-il (une communauté cloîtrée), doit régner l'ordre, à moins qu'on désespère réellement de le voir jamais régner nulle part !

Et ce n'est pas tout. La religieuse quittera tout, travail imposé par la règle, exercice de communauté peut-être, etc., sans aucune autorisation ?

Cela nous paraît pouvoir se faire dans une parfaite abbaye de Thélème. Pas ailleurs.

D'autre part, en quoi la demande à une supérieure d'une autorisation que celle-ci ne peut pas refuser, *servatis servandis,* gêne-t-elle la liberté de conscience ? La liberté de conscience, c'est un bien grand mot, mais pour lequel cependant il ne faut pas mettre au panier ni la raison, ni l'ordre, ni l'intérêt général, et d'autres choses encore bonnes à considérer.

La demande nous paraît nécessaire dans une communauté bien ordonnée. Si la règle y est observée, la religieuse n'a pas un instant dont elle puisse disposer pour y vaquer à des occupations de son choix, fussent-elles des occupations excellentes. Que penser d'une cuisinière qui, au lieu de préparer les repas de la communauté, irait faire ses dévotions devant le T. S. Sacrement ? ou remplacerait l'épluchage des légumes et leur cuisson par des Chemins de Croix ? Car c'est bien ainsi que la question se pose, évidemment *mutatis mutandis,* dans une communauté où chaque sœur a, comme elle doit avoir, son travail assigné. C'est pour ce motif que nous avons dit précédemment que la supérieure doit donner la permission demandée, *servatis servandis.* Si une religieuse est momentanément nécessaire à tel poste, à tel travail, la supérieure, sans manquer à aucun de ses devoirs, peut lui dire : « C'est entendu, ma sœur, vous allez vous confesser. Mais un instant, attendez que je puisse vous remplacer à votre poste, pour que toute la communauté ne souffre pas de la réalisation trop subite de votre désir particulier. »

Donc, il nous paraît que la raison même, la force des choses, l'ordre de la communauté, nécessitent cette demande, qui ne s'oppose en rien à la liberté accordée par l'Eglise. Dans son ouvrage *Religieux et Religieuses d'après le droit ecclésiastique,* le P. Creusen (p. 37, n. 2, de la 2e édi-

tion) s'exprime ainsi : « A l'intérieur du couvent, on ne peut s'adresser, sans permission, à un confesseur, qu'en observant l'ordre des exercices. Pour laisser une classe, une surveillance, l'ouvrage commun, on demandera l'autorisation qui ne serait pas nécessaire pendant la méditation, la messe, les autres exercices de piété qui se font à la chapelle, pendant l'étude ou le temps libre. » A part le temps libre (et nous doutons fort qu'il y en ait, au moins dans le sens voulu), soit ; mais pendant tout autre exercice, la messe, par exemple, qui est d'obligation d'après la règle, comme tout autre exercice, nous ne comprenons pas la raison de la différence. Pour nous, la religieuse doit être au poste que lui assigne sa règle. Pour s'en éloigner, même pour l'excellent motif de se confesser au besoin, elle doit avoir l'autorisation de sa supérieure. Nous ne pouvons pas comprendre la vie religieuse autrement.

Ad II. *Premièrement*, pourquoi ne le dirait-elle pas ? Nous ne le voyons pas. Est-ce plus déshonorant de dire « parce que j'étais à confesse, » que de déclarer : « parce que la fatigue m'a poussée au sommeil ; parce que j'ai cédé à un mouvement de paresse ; parce que j'ai regardé les mouches voler ou écouté les oiseaux chanter ; parce que j'ai bavardé avec mes compagnes au lieu de faire mon travail, etc., etc., » et surtout pour des femmes cloîtrées qui font profession de mener une vie parfaite ?

Secondement, pourquoi le dirait-elle ? Ceci dépend évidemment des constitutions ou des usages, ou de la demande qu'adressera ou n'adressera pas la supérieure. Si l'on est seulement obligé, de par les constitutions ou usages, de signaler le manquement auquel on s'est livré, qu'on ne dise rien de plus. Si on doit en indiquer la cause, ou si la supérieure la demande, pourquoi ne pas répondre la vérité ? Ce sera simplicité, assurément ; mortification, peut-être. Et pourquoi tant de soins pour écarter la mortification dans les communautés cloîtrées ? *Ad quid venisti ?*

Q. — Tous les prêtres peuvent-ils user de la formule brève pour donner l'absolution générale, ou la bénédiction papale, aux Tertiaires ?

1° Le nouveau Rituel semble affirmer que cette formule brève est dorénavant réservée aux confesseurs qui jouissent d'un indult, alors que jusqu'ici tous les confesseurs en usaient.

2° Je donne tous les ans la *Formula brevior* aux nouveaux prêtres qui sortent ; ceux qui vont sortir cette année sont inquiets après avoir lu la nouvelle rubrique qui précède cette formule dans la dernière édition du Rituel de Mame.

J'aurais donc besoin d'un renseignement clair et précis sur ce point, et je suis persuadé qu'en le donnant, vous rendriez service à de nombreux prêtres.

R. — Oui, tous les prêtres peuvent, comme par le passé, user de cette *formula brevior*. Ceci dit avec une netteté qui sans doute vous contentera.

Ad I. Nous ne voyons pas du tout comment le Rituel *semble affirmer* que cette formule *brevior* est réservée aux confesseurs qui jouissent d'un indult. Page 428 de l'édition typique (c'est là l'édition authentique de l'Eglise, et c'est à celle-là qu'il faut se référer), il est dit : « *Si hæc indulgentia immediate post sacramentalem absolutionem impertiatur, reliquis omissis, Sacerdos absolute incipiat a verbis:* Dominus noster Jesus Christus, etc., *et ita persequatur usque ad finem, plurali tantum numero in singularem immutato.* » C'est tout. Il s'agit de tous les prêtres : *Sacerdos*, sans plus. Nulle mention d'indult.

La *formula brevior* est indiquée à la page 774, où on la trouve exactement ainsi présentée :

5.

FORMULA BREVIOR
BENEDICTIONIS PAPALIS
CUM INDULGENTIA PLENARIA
pro Tertiariis sæcularibus speciale indultum habentibus.

Si hæc indulgentia immediate post sacramentalem absolutionem impertiatur, et adjuncta vetant integram adhibere formulam in hoc Rituali Romano **(pag. 428)** ***præscriptam, Sacerdos, reliquis omissis, dicere poterit :***

Suit la formule elle-même.

Rien, dans cette rubrique, ne *semble affirmer* qu'il faut un indult pour employer cette *formula brevior*. Ici aussi, comme précédemment, il y a *Sacerdos*, sans rien de plus.

Serait-ce que votre opinion viendrait d'une erreur de traduction du titre : *pro Tertiariis sæcularibus speciale indultum habentibus ?* Il s'agit ici de Tertiaires *ayant* un indult spécial qui leur concède des absolutions générales et des bénédictions papales à certains jours déterminés. Auriez-vous traduit *speciale indultum habentibus*, comme s'il y avait *danda ab speciale indultum habentibus,* bénédiction ou absolution générale à donner *par ceux qui ont* un indult spécial ?

Le contre-sens serait d'une assez belle venue... Et nous avons bien peur qu'il ne vous ait paru tout naturellement le vrai sens.

A part cela, nous ne voyons rien qui puisse faire croire que le Rituel apporte une restriction quelconque à l'usage de la *formula brevior*.

Ad II. Nous avons consulté l'édition de Mame du Rituel. La formule de l'absolution générale s'y trouve p. 329, et la formule brève p. 554. Nous avons constaté (ce dont nous étions bien certain par avance, vu la réputation mondiale et justement méritée des éditions liturgiques de la maison Mame) que l'édition Mame avait reproduit purement et simplement les rubriques de l'édition typique, comme c'était son devoir strict, du reste, sans quoi toute édition du Rituel Romain serait *ipso facto* prohibée par les lois de l'Index (cf. can. 1399, n. 10).

Nous ne voyons pas ce qui a pu inquiéter les lecteurs de cette édition..., à moins que ce ne soit leur ignorance de la langue latine. Ce sont là des choses qui se voient, et malheureusement de plus en plus, parmi les étudiants ecclésiastiques.

Q. — Au nº 25 de cette année, p. 400, *ad VI*, l'*Ami* semble dire que la confession de huitaine est requise pour gagner les indulgences plénières autres que celle du jubilé. Et il appuie sa décision non seulement sur le can. 931, § 1, mais même sur le § 3 de ce même canon.

Or, si j'interprète bien ce dernier §, il dit que pour les personnes se confessant habituellement au moins deux fois par mois et qui communient tous les jours, même avec une ou deux exceptions, cette confession suffit pour gagner les indulgences plénières.

C'est toujours ce que j'ai enseigné, m'appuyant sur le Code. Me suis-je trompé, et le bienveillant *Ami* voudrait-il préciser ce qui en est ?

R. — L'*Ami* ne semble pas dire que la confession de chaque semaine est nécessaire dans le cas. Il dit même le contraire.

La question posée est-celle-ci : La confession est-elle nécessaire, et suivant le can. 931, § 1, c'est-à-dire la confession tous les huit jours, etc. ?

L'*Ami* répond : Oui la confession est nécessaire, « mais non seulement suivant le can. 931, § 1, mais encore suivant le § 3 du même canon, qui est une disposition générale, etc. »

Ainsi, la confession est nécessaire. Mais elle ne doit pas être nécessairement faite suivant le can. 931, § 1, comme le voulait notre correspondant, ou comme il paraissait le vouloir. Nous pensons qu'il faisait abstraction du § 3 de ce même canon, parce qu'il avait en vue des catégories spéciales de fidèles qui ne sauraient user de ce paragraphe. Quoi qu'il en soit, nous avons ajouté que la confession pouvait avoir lieu, aussi, suivant ce § 3 du canon et sous la latitude qu'il laisse. Ceux qui sont dans le cas de ne pouvoir user que du can. 931 § 1 devront être en règle avec lui (confession dans les huit jours précédents). Ceux qui seront dans le cas d'user du § 3 du même canon, parce qu'ils se confessent deux fois par mois OU BIEN parce qu'ils communient tous les jours ou à peu près, pourront profiter de ce § 3, qui n'exige pas la confession dans les huit jours précédents, sauf pour les deux cas des indulgences du jubilé, ou *ad instar jubilœi*.

Si vous vous reportez à l'*Ami* 1926, p. 815, vous pourrez constater que l'*Ami* n'ignore pas le sens de ce § 3 du can. 931, et que par conséquent il ne l'interprète pas tout à fait comme vous.

Votre interprétation est exacte sauf sur un point, qui a de l'importance. Là où le Code dit *aut*, là où l'*Ami* a correctement traduit OU BIEN, spécifiant parfaitement que même cette confession des deux fois par mois, même d'une fois par mois (cf. *Ami* 1926, *loc. cit.*), n'est nullement nécessaire, vous, vous lisez et traduisez ET. C'est une erreur.

Répétons-le donc. Les personnes qui ont l'habitude, sauf empêchement légitime, de se confesser deux fois par mois, ne sont pas astreintes à l'obligation de la confession dans l'un des huit jours qui précèdent, pour gagner quelque indulgence plénière que ce soit, sauf celle du jubilé, ou celle accordée *ad instar jubilœi*. Les personnes qui font la communion tous les jours, ou à peu près tous les jours, c'est-à-dire sept ou au moins cinq fois la semaine, pourvu que la communion soit faite dans les conditions requises de l'état de grâce et de l'intention droite, ne sont pas astreintes à la confession dans l'un des huit jours qui précèdent, sauf pour les indulgences de jubilé et les indulgences concédées *ad instar jubilœi*. Ces dernières personnes ne sont même pas astreintes à quelque condition de confession que ce soit.

Rectifiez donc votre interprétation sur ce point. Il n'est pas nécessaire, pour être dispensé de la confession des huit jours qui précèdent, de se confesser deux fois par mois ET de faire la communion tous les jours ou à peu près, mais il suffit ou de se confesser deux fois par mois, ou de communier tous les jours ou à peu près. L'un ET l'autre ne sont pas nécessaires. L'un ou l'autre suffit.

Q. — Le can. 595, § 1, n. 3 demande que les religieux se confessent une fois par semaine et fait une obligation aux supérieurs de veiller à ce que ce devoir soit accompli.

Le supérieur peut-il s'en informer auprès des confesseurs de la maison, et ceux-ci sont-ils obligés de lui répondre loyalement ?

R. — Nous n'avons rien trouvé dans le Code qui interdise au supérieur de prendre cette information.

Il faut cependant que, dans le cas, supérieur et confesseurs observent la discrétion qui s'impose, surtout dans ces matières relatives à la confession. Ce sont des matières à graves conséquences pratiques. On sait que le secret de la confession est fort important, d'abord en lui-même : on doit écarter de loin tout ce qui peut le mettre en cause, nous ne disons pas juridiquement, mais dans l'esprit de ceux qui se confessent. Les fidèles s'éloigneraient certainement de la confession si une pratique quelconque, même de loin, leur paraissait aller contre ce secret, et le mettre en cause même indirectement. Il faut donc être, sur ce point, de la plus extrême prudence.

Le supérieur se contentera de demander aux confesseurs si tel ou tel de ses religieux se présente à lui aux jours fixés par les constitutions, règles ou coutumes s'il y en a, ou du moins une fois par semaine comme le veut le Code. Le confesseur répondra par un *oui* ou par un *non*, et ce sera tout.

Mais nous serions d'avis, en plus, que le supérieur ne fasse cette démarche que s'il n'a pas d'autres moyens pour se rendre un compte suffisant de l'observation du Code. Il nous paraît que ce doit être là une ressource, non pas toutefois extrême, mais extraordinaire.

Enfin, pour exposer clairement et complètement notre pensée, nous n'approuverions pas la pratique suivant laquelle, la confession terminée, le confesseur et le supérieur se rencontreraient et auraient entre eux une entrevue sans témoins. Cette façon de faire nous paraîtrait apte à occa-

sionner les plus dangereuses conséquences. Pour nous un confesseur de religieux, et encore plus de religieuses, doit entrer dans la maison religieuse pour entendre les confessions ; il doit rester dans la maison religieuse le temps qui est nécessaire pour entendre les confessions, sans plus ; il doit quitter immédiatement la maison religieuse dès qu'il a terminé les confessions ; le tout, sans entretenir dans la maison religieuse des conversations qui ne sont pas de son rôle ni de la prudence.

On nous accusera sans nul doute de sévérité. Personne du moins ne dira que la ligne de conduite que nous proposons est de nature à créer des abus et des dangers.

Q. — Lucie a été baptisée catholique. Ses parents ont passé après, avec elle, au protestantisme. Elle veut se marier, chez les protestants.

1° Un ancien professeur de morale me dit que son mariage sera valide, si elle a quitté la religion catholique amenée par ses parents avant l'âge de raison. Est-ce vrai ?

2° Si la réponse est négative, et si Lucie est invalidement mariée, elle ignorera probablement toujours la nullité de son mariage. Est-ce chimérique de vouloir obtenir de Rome, pour ces cas rares, la faveur de la validité du mariage ? Dans l'impossibilité d'arracher Lucie au protestantisme, on aurait du moins la consolation de la savoir validement mariée.

R. — Ad I. Fille de parents catholiques, Lucie est tenue à la forme de célébration du mariage du can. 1094, sauf les exceptions prévues au can. 1098, d'après le can. 1099, § 1, n. 1 ou n. 2. Il n'y a aucun doute à ce sujet.

L'exception faite pour les enfants qui ont été élevés dans l'hérésie, le schisme, ou sans aucune religion, après leur baptême catholique, et cela depuis l'âge où ils étaient enfants, avant leurs sept ans révolus, est pour les enfants des *acatholiques*, can. 1099, § 2. Cette exception ne peut être reportée aux enfants des catholiques, soit à cause des termes très clairs du canon, *ab acatholicis nati*, et à cause des premiers mots de cette loi, qui maintiennent expressément le can. 1099, § 1, n. 1, *firmo autem præscripto* § 1, n. 1.

Ad II. La *sanatio in radice* est évidemment possible, en théorie (cf. can. 1139, § 1), et pourvu que le consentement matrimonial soit réel et persévère comme tel. Mais en pratique, cela nous étonnerait fort que la *sanatio in radice* soit accordée. Dans les circonstances que vous indiquez, elle paraîtrait bien comme une espèce de prime accordée à la persévérance dans l'hérésie.

Du reste ce serait là, nous semble-t-il, une consolation d'un ordre bien moindre, et nous ne pensons pas que la persévérance dans l'hérésie soit une faute plus légère que celle de vivre dans l'état de pseudo-mariage.

Q. — Lorsqu'un prêtre a conféré l'Extrême-Onction à quelque malade, il ne doit pas manquer, pour se conformer au Rituel et au Code, de faire les prières nécessaires et prévues pour que le moribond puisse bénéficier, aux conditions requises et au moment de la mort, de l'indulgence plénière de ses péchés.

Or, si ce prêtre a sur lui un crucifix auquel est attachée l'indulgence de la bonne mort, ne pourrait-il pas laisser les prières du Rituel et se contenter de faire baiser pieusement le crucifix ?

R. — Le crucifix dont vous parlez est le fruit d'une concession, donc d'un privilège. Il représente une voie à part, qui n'est pas la voie normale de l'Eglise. On peut en user, c'est légitime ; c'est parfois et souvent charité. C'est l'esprit de l'Eglise qu'on en use, puisqu'elle l'a concédé.

Mais c'est aussi, et davantage encore, l'esprit de l'Eglise (et quelque chose de plus) que l'on use des moyens qu'elle ordonne d'employer. Pour la voie à part, et le privilège, n'oublions pas la loi. Le Rituel et le Code font une obligation de faire des prières spéciales : il faut les faire. Le can. 468 § 2 concède au curé et à tout prêtre qui assiste un mourant la faculté de lui donner la bénédiction apostolique avec indulgence plénière à l'article de la mort, et ajoute : *quam benedictionem impertiri* NE OMITTAT : c'est un ordre, il faut y obéir.

Le Rituel Romain, p. 192, fait la même obligation ; il donne ensuite, p. 193 sq., les formules à employer suivant les circonstances : formule courante, formule brève, auxquelles fait allusion le canon du Code.

Commençons donc par obéir à la loi du Code et du Rituel ; faisons pour les mourants les prières officielles de l'Eglise. Ces prières ont leur prix et valeur : nous pensons n'avoir pas à l'expliquer longuement à des prêtres. Usons ensuite des moyens particuliers qui sont en notre possession. Mais ne sacrifions pas le culte officiel et ce qui est ordonné, à des pratiques surérogatoires et aux moyens particuliers, dont nous ne voulons pas rabaisser le prix mais qui sont toujours surérogatoires et particuliers. Le prêtre doit être l'homme des grands rites de l'Eglise avant d'être celui des dévotions particulières : surtout dans les circonstances où, comme auprès des mourants, il agit comme personne officielle d'Eglise, exerçant son ministère.

Nous pensons donc que tout, obéissance à la loi nettement et plusieurs fois formulée, et convenances souveraines du ministère sacerdotal, dicte ici la ligne de conduite que nous donnons.

Q. — Les personnes morales sont considérées comme des personnes mineures. Mais l'Eglise catholique et le Saint-Siège, personnes morales d'institution divine, sont indépendantes dans l'exercice de leurs droits et semblent n'avoir pas besoin de tutelle. Comment expliquer le § 3 du can. 100 ?

R. — Il ne faut pas croire que considérer quelqu'un comme un mineur, c'est le déshonorer, le mettre en état d'infériorité, et toujours le mettre dans l'impossibilité d'agir. Nous avons présente à l'esprit l'expression française *mettre en tutelle* qui signifie, dans le langage courant, réduire quelqu'un à l'impuissance, le consigner dans une

espèce de portion moins que congrue, sous le double rapport de la volonté et de l'action. Nous oublions que tutelle, *tutela,* veut dire sauvegarde et protection, que *tutor* signifie protecteur, et que *tueor*, *tuor* en vieux latin, qui est la racine de tous ces mots, a le sens de protéger, conserver.

C'est là cependant qu'il faut chercher l'explication du can. 100, § 3. Etre mis sur le pied des mineurs, *minor bus æqu'parantur,* c'est tout simplement recevoir une situation toute privilégiée juridiquement.

La situation est privilégiée, d'abord, par rapport à l'action. Comment une personne morale, qui est au fond une abstraction, ou si vous voulez, une entité juridique pure, pourrait-elle agir ? Voyez-vous un chapitre, un collège, se présentant devant un juge, par exemple ? Vous avez vu quelquefois un chapitre ? De même l'Eglise catholique ? et le Saint-Siège ?

Il faut donc que quelqu'un agisse au nom de ces corps, de ces personnes morales juridiques qu'aucun œil humain ne peut percevoir, pas plus qu'il ne perçoit un bénéfice, une ville, une nation, etc. Leur donner un procureur ou avoué nécessaire, c'est donc leur être fort utile, d'autant que ce procureur étant généralement le supérieur, se trouve normalement un esprit de haute marque, choisi, le plus souvent par les membres de la personne morale, pour ses qualités reconnues, pour son aptitude à représenter la personne morale, et à agir pour elle.

La situation des mineurs est privilégiée par rapport aux relations avec les autres personnes. Prenons par exemple les contrats, chose importante dans la vie, puisqu'ils règlent une multitude de droits dans leur exercice, et les possessions ou transmissions. Or, là aussi nous constatons que le droit fait une place privilégiée aux personnes morales en cette matière, par exemple, pour les actions en rescision et en réintégrande (cf. can. 1687 et 1688) : la réintégrande est possible pour les personnes mineures ou assimilées, même si d'autres moyens de rescision existent, et le juge peut la prononcer *ex officio ;* par exemple encore, pour les actions en nullité des actes (cf. can. 1682) : le juge peut la prononcer *ex officio,* ce qui écarte bien des délais, et empêche parfois bien des pertes par suite de malversations, etc. Même situation privilégiée quand il s'agit de la conduite des procès (can. 1655), etc., etc. Nous n'en finirions pas, si nous voulions citer tous les canons qui favorisent les mineurs ou ceux qui leur sont assimilés par le droit.

Ne concluez donc pas, — du fait que l'Eglise catholique et le Saint-Siège sont des personnes morales d'une part ; du fait que le can. 100 § 3 assimile les personnes morales aux mineurs, d'autre part, — que l'Eglise catholique et le Saint-Siège sont *mis en tutelle.* Leurs droits, leur indépendance dans l'exercice de ces droits n'en sont que mieux assurés, loin d'en être empêchés. Ils sont mis à l'abri de toute surprise, de toute spoliation, par des garanties spéciales et par des interventions *ex officio,* en leur faveur, de toute puissance ecclésiastique. Les majeurs n'ont qu'à défendre leurs droits, s'ils le jugent à propos. Les mineurs ont à leur service, même quand ils ne le réclament pas, dans les circonstances précisées, la force publique. Ce n'est pas déchéance ni infériorité. La situation ne fait pas injure au droit divin.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Ch. G Kanters, Prêtre du Sacré-Cœur. **Le Cœur de Jésus étudié dans la Tradition catholique.** — Vol. I. *Commentaire des Litanies du Sacré Cœur :* Série de lectures pour les exercices du mois de juin. In-12 de XVIII-338 p. — Vol. II. *Les Demandes et les Promesses du Sacré-Cœur :* Lectures pour le 1er vendredi du mois. In-12 de XXIII-285 p. — Vol. III. *Le Culte du Sacré Cœur :* Considérations doctrinales, historiques et ascétiques. In-12 de XXIII 274 p. — Chaque vol., 10 f. — Albert Dewit 53, rue Royale, à Bruxelles ; et Paris, Beauchesne.

1. — Après une courte introduction sur la dévotion au Sacré-Cœur, l'auteur aborde le sujet qu'il développe sous forme de lectures pour le mois de juin : le commentaire des 33 invocations qui constituent les Litanies du S. Cœur, telles que Léon XIII les a officiellement approuvées le 2 avril 1889. Vingt-sept invocations sont empruntées aux Litanies dites de Marseille, composées jadis par la Vén. Anne Madeleine de Rémusat ; les six autres ont été ajoutées par la S. C. des Rites, qui en emprunta cinq au P. Croiset.

Le P. Kanters s'est préoccupé avant tout de donner à l'explication de chacune des invocations un solide fondement théologique. Disciple fidèle du cardinal Billot, qui fut jadis son maître à l'Université Grégorienne, il recourt souvent à la haute autorité de S. Thomas d'Aquin. Il fait également appel aux divines Ecritures : le saint Evangile n'est-il pas la révélation authentique du Sacré-Cœur, la manifestation solennelle et publique de sa charité sans bornes? Ne porte-t-il pas l'empreinte d'un amour exprimé en caractères ensanglantés ? N'est-il pas tout embaumé par le parfum de ses vertus ?

Les Epîtres de S. Paul sont également mises à contribution ; et les prophètes de l'Ancien Testament sont, eux aussi, cités un grand nombre de fois. N'ont ils pas annoncé le Cœur du « Roi plein de mansuétude, » le Cœur du Sauveur « rassasié d'opprobres, » le Cœur du divin Rédempteur devenu une « fontaine d'eau salutaire » ? En outre, M. K. a émaillé son travail de nombreux textes anciens tirés des écrits soit des Pères et des Docteurs, soit des auteurs mystiques qui, dans le cours des siècles, ont parlé du Sacré-Cœur de Jésus. En ce qui concerne les Docteurs, généralement, la dévotion au Sacré Cœur ne se présente pas dans leurs ouvrages sous la forme d'un culte spécial rendu officiellement au Cœur physique du Verbe incarné ; mais elle s'y retrouve équivalemment, surtout dans les écrits de S. Bernard, de S. Bonaventure et de S. François de Sales. Elle s'y traduit par des hommages de piété rendus à l'amour et aux bienfaits du Christ, représentés de façon symbolique par le Cœur de Jésus fait chair. A côté des textes des Docteurs, une très large part a été faite aux citations tirées des livres des Saints ou des écrivains mystiques qui ont vécu au moyen âge ou du moins antérieurement à sainte

Marguerite-Marie. Après la sainte Visitandine, une place de choix a été faite à sainte Gertrude, à sainte Mechtilde et à S. Jean Eudes.

L'auteur rappelle opportunément que les apparitions ou visions dont il est question dans son livre, ainsi que les communications faites aux saints postérieurement aux Apôtres, sont d'ordre essentiellement privé : elles ne sauraient, en aucun cas, être proposées comme étant objet de foi divine.

Sans prétendre trouver dans la succession des différentes invocations des Litanies du Sacré-Cœur un ordre logique rigoureux (chose à laquelle les premiers compositeurs semblent n'avoir pas trop visé eux-mêmes), M. K. pense pouvoir les distribuer en cinq séries ou catégories différentes, caractérisées chacune par une pensée dominante :

La première série (1-7) traite des fondements de la dévotion au Sacré-Cœur, dont elle expose les rapports avec la Divinité ;

La deuxième série (8-15) scrute les sublimes profondeurs du Cœur divin, ses privilèges, sa vie intime, ses principales vertus, telles que sa charité, sa miséricorde et sa libéralité ;

La troisième série (16-21) expose les motifs spéciaux que nous avons de recourir au Sacré-Cœur, comme sont le bon plaisir du Père, la reconnaissance, l'espérance, etc. ;

La quatrième série (22-26) nous montre le Cœur du Rédempteur remplissant, durant sa Passion, son office de Victime de propitiation pour nos péchés ;

Enfin, la cinquième série nous présente les fruits des souffrances du divin Cœur et les grâces qu'Il nous a méritées.

Chaque lecture se clôt par une prière choisie parmi les œuvres anciennes des plus fervents serviteurs du Sacré-Cœur.

Votre étude, écrit S. G. Mgr Chollet à l'auteur, « se recommande par elle-même et nous apporte une nouvelle preuve de ce fait historique religieux, à savoir que la loi de la prière liturgique éclaire et confirme la loi de la croyance catholique... Grâce aux solides données théologiques dont votre commentaire est alimenté, les Litanies du Sacré-Cœur seront pour vos lecteurs une mine très riche... La lecture de votre livre sera bienfaisante. »

II. — La matière du second volume : *Les Demandes et les Promesses du Sacré-Cœur*, présente un thème plus délicat. Demandes et promesses reposent, en effet, la plupart du temps, sur des révélations d'ordre privé, lesquelles n'engagent pas la foi des fidèles. Et précisément, le mérite de l'auteur consiste à avoir su montrer le fondement que ces demandes et même ces promesses ont dans la révélation authentique : « Vos considérations, écrit S. G. Mgr Binet, sans prétention ni savant appareil de dissertation ou de controverse, forment *une magnifique preuve de Tradition* en faveur de la dévotion au Sacré-Cœur. »

M. K. se propose ici d'étudier le Sacré-Cœur en examinant successivement ce que ce divin Cœur attend de nous, ce qu'Il nous demande, et ce que nous-mêmes sommes en droit d'espérer de Lui, conformément à ses promesses. De là, deux parties distinctes dans ce volume : la première traite des *demandes du Sacré-Cœur*, la seconde de *ses promesses*.

Les *demandes*, ou, si l'on veut, les désirs du Cœur de notre divin Rédempteur, se trouvent contenues dans les saints Evangiles, comme dans leur source primordiale. Jésus-Christ nous y fait connaître clairement ce qu'il attend de nous en échange de cet amour. Quand donc, à dix-sept siècles de distance, sainte Marguerite-Marie se fera l'écho des volontés du divin Maître lui manifestant son Cœur, elle ne fera que rappeler, quoique avec plus de précision, ce que nous trouvons déjà dans l'Evangile de Celui « qui est charité. » Et nombreux sont les saints et les âmes pieuses qui, bien avant sainte Marguerite-Marie, nous ont parlé, échos de la Tradition catholique, des désirs du Cœur de Jésus. L'analogie de la foi, connue dans la source de la Révélation, ou dans la Tradition qui en est le canal, intervient donc ici constamment pour préciser le sens et la portée des demandes du Sacré-Cœur.

Le même travail théologique a été fait — peut-être un peu plus timidement — en ce qui concerne les *promesses*. L'auteur justifie les promesses rapportées par la sainte Visitandine de Paray-le-Monial, à l'aide des données de la foi authentique. C'est ainsi qu'il rappelle les nombreux exemples de bénédictions accordées par le Seigneur dans l'ordre temporel, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament. Il justifie ainsi les bénédictions du Sacré-Cœur dans le domaine des choses temporelles. Mais il s'empresse de rappeler le grand principe de théologie sur lequel, à maintes reprises déjà, nous avons insisté dans l'*Ami* : « Lorsqu'il s'agit de bénédictions temporelles, le Sacré-Cœur de Jésus ne s'engage à nous les donner que conditionnellement. Les biens de cette terre, la fortune, les honneurs et le succès dans les affaires ne nous sont accordés que pour autant qu'ils ne feront pas obstacle aux vrais intérêts de nos âmes et qu'ils contribueront à la réussite de la grande affaire de notre salut... » (p. 200).

Nous aurions aimé pareille netteté de doctrine en ce qui concerne « la grande promesse » de la persévérance finale, faite par le Divin Maître à ceux qui communieront neuf premiers vendredis du mois de suite. Sans doute, le P. K. fait la restriction suffisante que la morale surnaturelle autant que la foi imposent à tous les commentateurs de la grande promesse : « La consolante et encourageante promesse du Sacré-Cœur, écrit-il, est incompatible toutefois avec les sentiments de témérité et de fausse confiance de celui qui, après avoir communié les premiers vendredis de neuf mois consécutifs, ne se mettrait plus en peine, sous prétexte que son salut est infailliblement assuré, d'éviter le péché et de combattre ses mauvais penchants. Ce serait de sa part se fermer délibérément à lui-même la porte des grâces nécessaires pour arriver victorieusement au terme de l'épreuve terrestre » (p. 269).

Mais ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas aller plus loin, et présenter la grande promesse *en sous-entendant la nécessité des autres œuvres exigées par le salut ?* Ici, l'auteur aurait trouvé un fondement solide dans l'Evangile lui-même. Au chapitre VI[e] de S. Jean, Jésus le déclare nettement : « Je suis le pain de vie..., je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement*, et le pain que je donnerai, c'est ma chair... *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour* » (51-52 ; 55). Est-il jamais venu à notre esprit, en lisant ce passage, d'affirmer qu'il suffit de communier pour avoir la vie éternelle et la résurrection glorieuse au dernier jour ? Non, certes. Par sa promesse solennelle, Jésus veut simplement nous inculquer le précepte divin de la communion et la nécessité de l'Eucharistie pour le salut éternel ; mais il sous-entend certainement la nécessité des autres œuvres exigées pour le salut. — De même aussi, le Sacré-Cœur attache la promesse de la persévérance finale aux neuf communions, marquant par là que celui-là assurera bien mieux son salut, qui communiera plus fréquemment et plus pieusement en son honneur ; mais il sous entend certainement la nécessité des œuvres, *de toutes les œuvres* que le souci de notre salut nous impose : « Souvent la sainte Ecriture, dit Bellarmin, attribue à différents moyens la vertu de justifier une âme, ou même de lui assurer le salut. Cela ne veut pas dire que ces moyens puissent à eux seuls justifier et sauver quelqu'un, mais seulement qu'ils ont la vertu de contribuer à la justification et à la vie éternelle, pourvu qu'ils soient accompagnés des autres moyens de salut, comme sont la foi, l'état de grâce, l'observation des commandements » (*De pœnitentia*, l. II, c. 7). Or, ce qui est vrai d'une parole de la sainte Ecriture, est incomparablement plus

vrai d'un texte de révélation privée, dont l'Eglise, même en l'approuvant, n'entend pas nous garantir l'authenticité absolue. » (Voir notre *Prédication* de 1923, p. 293).

III. — *Le Culte du Sacré-Cœur* fait suite aux deux précédents volumes et se divise en trois parties.

La *première partie* est d'ordre doctrinal. Elle étudie le culte du divin Cœur à la lumière des notions théologiques, physiologiques et scripturaires. Elle en fait connaître l'excellence, en montrant que le divin Cœur est « la demeure de tous les dons et la porte par laquelle nous allons à Dieu. »

La *seconde partie* présente un résumé historique de la dévotion au Cœur de Jésus. En exposant le développement du culte privé et public du divin Cœur à travers les âges, elle nous permet de constater que, si les Pères et les premiers Docteurs n'ont pas enseigné la *dévotion* au Sacré-Cœur au sens strict du mot, ils n'en ont pas moins exposé l'objet spirituel, en nous parlant symboliquement des divines perfections et surtout de l'amour de l'Homme Dieu. Elle montre dans les écrits des Docteurs et des écrivains ecclésiastiques de date plus récente, l'épanouissement de la dévotion. Douze gravures hors texte, reproduisant des documents pour la plupart antérieurs au XVIIe siècle et relatifs au culte du Sacré-Cœur, illustrent cette deuxième partie du volume.

Enfin, la *troisième partie* est, à proprement parler, ascétique. Elle considère le Cœur de notre Sauveur et Rédempteur dans les principaux mystères de sa vie cachée, de sa vie publique, de sa vie souffrante et de sa vie glorieuse : « mystères de charité, disait Bossuet, dont l'origine est au Cœur (de Jésus). » Elle envisage aussi le divin Cœur vivant dans son Eucharistie, dans son Eglise et dans chacune de nos âmes.

La conclusion pratique de ces pages peut se résumer en ces mots d'un pieux auteur du XVe siècle : « Tu dois te réfugier dans le Cœur de Jésus... Lorsque tu reposeras dans son Cœur et que la Divinité t'aura reçu en elle, tu auras trouvé le bonheur et tu éprouveras en toi quelque chose d'impossible à dire ou à décrire, et que n'a jamais connu le cœur de l'homme. Tu goûteras, tu savoureras les biens du Seigneur, compris de celui-là seul qui les connaît par expérience. » (N. Eschius).

Faire connaître, faire aimer toujours davantage le Sacré-Cœur de Jésus, le P. Kanters n'a pas d'autre ambition : on peut dire qu'il y a pleinement réussi. Ainsi que le lui écrit S. E. le card. Van Rossum : « Grâce à vos ouvrages, les âmes comprendront que la dévotion au Sacré-Cœur est une dévotion réellement solide, consistant en l'amour de Notre Seigneur Jésus-Christ dirigé vers ce qui, en Lui, mérite le plus cet amour, vers son Cœur, centre de vie spirituelle ; elle se traduira en elles par une continuelle supplication pour obtenir un amour toujours plus grand, toujours plus pur, supplication adressée à la vraie source de cet amour, à l'unique Soleil de notre vie surnaturelle. »

En terminant cette recension, nous nous permettrons de formuler un désir qui nous semble répondre à l'exigence même du but poursuivi par l'auteur. Le P. Kanters désire montrer par quelles racines solides la dévotion au Sacré-Cœur s'attache à la tradition catholique. En tête de ses trois volumes se trouvent les tables des auteurs cités. Il eût été nécessaire de donner, en regard des noms d'auteurs, leurs ouvrages, ceux du moins auxquels l'auteur se réfère, avec des indications bibliographiques très exactes. Sous ce dernier rapport, nous ne pouvons que formuler le profond regret de nous être trouvés en face d'indications trop souvent inexactes, insuffisantes et puisées très certainement dans d'autres travaux, eux-mêmes de seconde main, et non dans les sources.

Prenons, par exemple, les références aux œuvres de S. Thomas d'Aquin. D'après les Tables, le P. K. invoque l'autorité du Docteur Angélique, six fois dans son premier volume, pp. 88, 92, 94, 259, 293, 314 ; cinq fois dans le second volume, pp. 27, 72, 211-212, 217, 247 ; et cinq fois également dans le troisième, pp. 81, 105, 106 (omis dans la table), 149, 245. La première et la septième de ces références I, p. 88, II, p. 27 sont exactes quoique incomplètes, *In Joannem*, c. XIX, lect. 5 (n. 4). La cinquième, I, p. 294, est ainsi libellée : *Som. théol.*, III-LIV, 4 ; il eût fallu écrire, III, q. 54, a. 4. Toutes les autres références concernent les *Opuscules* de S. Thomas. C'est ici qu'il eût fallu s'entourer de toutes les précautions critiques nécessaires. Je laisse de côté la 9e référence (II, p. 211 212), impossible à identifier, puisqu'elle porte simplement *Opuscula varia*, c. VI (???). Douze références concernent le même opuscule, celui qui, avec le titre *De venerabili sacramento Altaris*, est inséré dans l'édition romaine avec le n° LVIII, et dans l'édition de Parme avec le n° LI. Remarquons tout d'abord que cet opuscule est indubitablement inauthentique. L'éditeur de Parme en avertit expressément le lecteur dans la préface du tome XVII ; et on chercherait vainement ledit opuscule dans la collection récemment rééditée par le P. Mandonnet chez Lethielleux : et cependant le tome V des *Opuscula omnia* ne contient pas moins de 25 *spuria* (voir *Ami* 1927, couvert., p. 170). Or, le P. K. présente constamment cet opuscule comme étant de S. Thomas. Ensuite, combien défectueuses sont les références ! Tome I, p. 92, 94, 259, 314, il est indiqué comme étant l'opuscule LI, sans aucune autre précision. Il est évident qu'ici les auteurs consultés par le P. K. s'étaient référés à l'édition de Parme. Je note en passant que la 4e référence (I, p. 299), attribuant une citation de S. Jérôme au pseudo-Thomas, est impossible à identifier au c. IX, indiqué par l'auteur. Dans le tome II, ledit opuscule prend la numérotation de l'édition romaine, LVIII, mais la 8e référence (II, p. 72) indique à tort le ch. 27, alors qu'en réalité il s'agit du ch. XXVIII. Avec la 10e référence, nous recevons l'indication d'auteurs qui ont consulté l'édition Vivès : on renvoie au tome XXVIII de cette édition, p. 237 : il s'agit toujours de l'opuscule LI (Parme) ou LVIII (Rome), c. 31. La 11e référence (III, p 247) est un peu plus complète : *Opusc.* LI, Edit. Vivès, t. XXVIII, p. 234 : c'est bien toujours ledit opuscule inauthentique, mais nous y avons vainement cherché le texte cité. Même observation pour la référence suivante (III, p. 81), identique à celle qui précède. Tome III, p. 105, on commet la même négligence qu'au tome II, p. 72. La 14e référence, (III, p. 106) attribue à S. Thomas (ou plutôt au pseudo-Thomas) un texte tiré de la Glose sur Is., LX, 4. Enfin les deux dernières références (III, p. 149 et 245) reproduisent la même inexactitude que la 8e (II, p. 72).

Détails, sans doute, que cela, mais détails qui, répétés de multiples fois au cours de l'ouvrage, risquent, aux yeux des esprits amateurs de l'exactitude, d'affaiblir singulièrement la force de l'argumentation. Encore une fois, de grâce, pas de travail de seconde main : recourons aux sources.

Ecclesia. *Encyclopédie populaire des Connaissances religieuses,* publiée sous la direction de l'abbé R. AIGRAIN, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. Préface de S. G Mgr Courcoux, évêque d'Orléans. — In-8o cartonné de VI-1111 pages, 45 fr. — Paris, Bloud et Gay.

Il s'agit ici d'exposer, d'étudier, d'expliquer, d'illustrer, de vulgariser (dans le meilleur sens du terme) toutes les sciences religieuses. On peut dire, écrit Mgr l'évêque d'Orléans, « qu'*Ecclesia* s'adresse au « catholique moyen, » non pas « moyennement » ou médiocrement catholique, certes, mais au catholique de culture moyenne, pour peu qu'il ait le goût de s'informer de sa religion. Je voudrais, continue l'éminent préfacier, que tout bon élève sortant de nos écoles chrétiennes se dît que ce livre est écrit « pour lui, » et

que pareillement beaucoup de chefs de foyers chrétiens fissent d'*Ecclesia* leur livre de chevet familial. Le désir de l'Eglise, maintes fois exprimé par les Souverains Pontifes et par l'épiscopat, est que les catholiques s'instruisent, le plus profondément qu'ils le peuvent, de la doctrine de Jésus-Christ ; en voici un excellent moyen, qui ne prétend pas remplacer les autres (il renvoie sans cesse, dans des listes bibliographiques, aux ouvrages éprouvés), mais qui ne peut manquer d'être de bon service. »

Ecclesia est une petite *Somme* du catholicisme, somme des questions essentielles appartenant à cette culture générale accessible à tout homme sérieusement instruit dans sa religion.

Trois grandes divisions partagent le volume : la *Doctrine*, l'*Histoire*, l'*Action religieuse*. Chacune de ces trois parties contient une série de traités complets enchaînés, mais distincts, conçus avec une simplicité claire par des théologiens, des historiens, des écrivains connus ayant fait leurs preuves dans le travail scientifique, dans l'enseignement, dans l'action catholique. La multiplicité des collaborateurs (on en compte plus de trente), et les points de contact entre plusieurs matières engendrent parfois quelque répétition : mais le moyen d'éviter cette légère imperfection ? Il est matériellement impossible de ne pas rappeler les principes qui commandent plusieurs sciences semblables, telles la philosophie morale et la morale fondamentale, et de ne pas les rappeler aussi souvent que cela est nécessaire, pour la clarté et l'intégrité des exposés.

La première partie débute par la « *préparation philosophique à la Foi chrétienne*, » valeur de la connaissance humaine, l'âme humaine, Dieu, les fondements de la morale. Cette « préparation » est due à la plume du P. Lacroix, professeur au scolasticat de l'Oratoire. — L'« *apologétique générale* » fait suite, signée du nom du directeur, M. Aigrain. Nous avons beaucoup goûté la division adoptée par l'auteur : 1° Le christianisme est-il possible ? 2° Est-il *désirable* et *probable* ? 3° Est-il *vrai* ? La seconde partie surtout précise avec tact et discrétion les aspects variés de la convenance du surnaturel et du désir naturel que nous en pouvons avoir. Une quatrième partie condense les réflexions opportunes sur les difficultés soulevées par l'incrédulité ; et, dans sa *conclusion*, M. Aigrain expose les causes complexes de l'acte de foi. — Suivent, du même auteur, quelques pages substantielles sur *l'Ecriture Sainte, l'inspiration et l'interprétation des Ecritures*. — Nous voici préparés à entendre l'*exposé du Dogme catholique* (M. Vigné). Six parties : 1° L'Eglise et le dépôt de la foi ; 2° Dieu en lui même ; 3° Dieu créateur ; 4° Dieu Rédempteur ; 5° Dieu sanctificateur (grâce et sacrements) ; 6° Dieu rémunérateur (fins dernières). — L'*exposé de la Morale catholique* (A. Marchand, C.SS.R.), extrêmement clair, est en deux parties : 1° Les principes (fin dernière, actes humains, grâce et prière, lois, conscience, actes méritoires et vertus, péchés et vices) ; 2° Les devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers le prochain, l'usage des sacrements. — Le P. de Guibert, S. J., donne ensuite des *Notions de théologie ascétique et mystique* et M. Bricout, premier vicaire à N.-D. de Lorette, étudie *les* principales *dévotions catholiques*. — A Dom Cabrol, O. S. B., nous sommes redevables des *Notions de Liturgie* (messe, sacrements et sacramentaux, bréviaire et office divin, année liturgique, livres liturgiques, histoire de la liturgie). — De M. Villien *un laïc* apprendra *ce qu'il doit savoir de droit canon* : constitution de l'Eglise, discipline des sacrements, institutions et choses saintes en dehors des sacrements, procès et peines canoniques. Cette première partie se clôt par un « index chronologique » des « actes (principaux) du magistère ecclésiastique » (M. Aigrain).

La deuxième partie, l'*Histoire*, est éclairée par un article préliminaire de M. Aigrain : *Comment on fait l'histoire* : les sources, la recherche des sources, les sciences auxiliaires, la critique historique, l'achèvement de l'œuvre historique. — Puis, M. le chanoine Pérennès nous retrace brièvement l'*Histoire de l'Ancien Testament* : des origines à la mort de Moïse ; de l'entrée dans la Terre promise jusqu'à la captivité de Babylone ; de la captivité de Babylone à l'ère chrétienne : le tout résumé en d'excellents tableaux synoptiques. — L'histoire de *Jésus-Christ* est écrite de main de maître par le regretté P. de Grandmaison. — L'*Histoire de l'Eglise* est traitée par quatre rédacteurs : L'âge apostolique, par R. Aigrain ; De l'âge apostolique à l'empire carolingien, par le même ; Le moyen âge, par E. Vacandard ; Période moderne (1517-1789), par J. Carreyre ; Période contemporaine, par F. Mourret. — Une esquisse de *Géographie de l'Eglise catholique* est heureusement brossée par R. Aigrain, tandis que M. A. Brou nous donne sept pages sur *les Eglises séparées*. — Signalons brièvement : l'*Histoire de la philosophie chrétienne* (Pères, scolastiques, modernes), par G. Durret ; la *Littérature chrétienne*, époque patristique par P. de Labriolle ; moyen âge, par G. Durret ; renaissance, par J. Calvet ; L'*Art chrétien*, les origines, par Dom Leclercq ; le moyen âge, par Louis Bréhier ; la période moderne, par L. Gillet ; l'art et la liturgie, par Valentine Reyre ; la musique religieuse, par R. Aigrain. — M. A. Bros résume en une trentaine de pages *Ce qu'il faut savoir des religions non chrétiennes*. — M. Cristiani a établi une *liste* critique et chronologique *des Papes* et Dom Baudot tracé un répertoire *des principaux Saints*. Pour clore cette deuxième partie, deux lexiques : 1° biographique et historique (R. Aigrain) ; 2° géographique (id.).

Avec la troisième partie, nous abordons l'*Action religieuse*. C'est peut-être la partie la plus neuve du recueil. — M. Aug. Crétinon expose les notions de *Sociologie générale*, avec une table des « Semaines sociales. » Observons en passant que les Semaines sociales n'ont pas le monopole de la sociologie catholique. — M. L. Ballu a écrit quelques *Notes sur l'éducation religieuse et sociale* et M. Chérel dit *Ce que doit être une famille chrétienne*. — De M. le chanoine Fromantin, nous apprenons *Ce que doit être la Paroisse et, au-dessus, le Diocèse*. — Du P. du Passage, *Ce que doit être une société chrétienne* (l'Etat ; l'Etat chrétien ; les rapports de l'Eglise et de l'Etat ; les devoirs de l'Etat chrétien envers les autres nations, les individus, les familles, les groupements ; devoirs des membres d'une société chrétienne, envers Dieu, envers la Société, envers la famille, envers les groupements). — M. François Veuillot expose, dans une dernière étude, ce que sont *les Œuvres catholiques*, œuvres de charité, œuvres de propagande, œuvres de groupements, œuvres de jeunesse, œuvres proprement religieuses, œuvres sociales, œuvres d'enseignement.

Un index alphabétique, placé en fin du volume, renvoie aux textes que l'on veut retrouver dans le corps du livre et en fait un instrument de travail extrêmement commode. Trente et une cartes géographiques illustrent l'ouvrage, dont chaque partie est précédée d'une introduction due à la plume d'un auteur éminent (1re partie, Mgr Le Roy ; 2e partie, M. G. Goyau ; 3e partie, Mgr Gibier).

Malgré la finesse extrême des caractères typographiques, la variété de ces caractères et leur heureuse disposition permet une lecture assez facile ; le prix relativement modique du recueil n'a pas permis de choisir un papier de qualité supérieure. Oserions-nous nous en plaindre, quand pour 45 fr. nous avons ici la matière de quinze volumes de type ordinaire ?

Au point de vue doctrinal, qu'il nous soit permis de formuler timidement quelques réserves sur la « Préparation philosophique à la Foi chrétienne. » — Page 17, l'auteur parle de l'*immatérialité* de l'âme (spiritualité

négative). N'y a-t-il pas confusion avec la *simplicité* de l'âme ? « Elle (l'âme) n'a pas de parties, nous dit-on, et les fonctions diverses que nous lui reconnaissons ne compromettent pas son unité. » On peut en dire autant de l'âme des animaux, laquelle est simple, quoique non immatérielle. — Page 18, observation plus importante (à cause du dogme de la Trinité et de l'Incarnation) relativement à la notion de *personnalité*. D'après l'auteur, la personnalité découle « du fait que l'homme... est capable de réfléchir sur soi. » Non, certes : nous sommes ici trop près de la formule : « la personnalité est la conscience de soi, » que le concile du Vatican se préparait à rejeter. (Voir *Dict. de théol. cath.*, art. *Hypostase,* t. VII, col. 435). — Nous avons déjà dit (voir *Ami*, 1923, p. 295, 453), pourquoi l'argument tiré de l'existence de la loi morale semblait peu convaincant pour prouver l'existence de Dieu. — Nous faisons enfin nos plus expresses réserves, bien que l'auteur ne s'arrête pas à cette conception, mais parce que cette conception est, *en soi*, fausse, sur la signification de notre connaissance positive de Dieu (p. 29) : « Dieu est la Pensée » ou « l'Intelligence souveraine » signifie, en termes d'action : « Comportez-vous *comme* s'il voyait tout et même les plus secrètes pensées de votre cœur... » « Dieu est souverainement bon » ou « Il est le Bien Infini » voudra dire, toujours dans le même langage : « Ayez devant lui *la même attitude que devant quelqu'un qui vous aime* infiniment. » Ce langage de l'action, ou dogmatisme moral, sonne faux, car, en soi, il est équivoque. Il faut dire : Comportez-vous devant Dieu *avec la conviction qu'Il* voit tout, etc. Sans doute l'auteur corrige immédiatement l'équivoque possible ; mais à quoi bon reprendre dans un manuel de vulgarisation des formules essentiellement modernistes et déjà rejetées par l'Eglise ? Même en les corrigeant, on n'évite pas tous les inconvénients qu'elles présentent.

AL. DE SMET. **Tractatus theologico-canonicus de Sponsalibus et Matrimonio.** — *Editio quarta (inde a Codice altera).* — Bruges, Beyaert ; gr. in-8 de XLV-840 p. — Prix : Belgique, broché 17 belgas ; relié, 18,20, ou 22,50 belgas. Autres pays : broché 22 belgas ; relié, 23,80, ou 27,50 belgas.

La 3e édition de cet ouvrage datait de 1920. Revue d'après le Code, elle ne pouvait pas avoir profité, on le voit par la date, de discussions dont quelques-unes lui sont bien postérieures. L'édition présente met tout au point, et, disons-le tout de suite, magnifiquement.

L'ordre de l'ouvrage, comme l'auteur le déclare dans sa préface, est à peu près le même, comme l'on peut du reste s'en rendre compte en parcourant la table des matières. Ce ne sera pas l'un des moindres agréments de l'édition présente. Ceux qui ont l'habitude de se référer à cette œuvre monumentale passeront tout naturellement, sans être gênés par une disposition nouvelle, à l'usage du livre remanié. Il y a en effet, dans le cadre rigoureusement ancien, des remaniements qui donnent à l'ouvrage plus de perfection. Citons-en un exemple, parmi les premières pages : les notions de domicile et de quasi-domicile à propos de la publication des bans, p. 33 sq. Des notes sont en partie passées dans le texte, d'autres sont nouvelles, d'autres sont complétées, de façon à mettre complètement à jour l'édition vieille de sept ans. Le lecteur y retrouvera toutes les opinions émises depuis, même dans les articles de revues : on sent que l'auteur n'a jamais perdu de vue l'amélioration de son œuvre. Il y est tenu compte de l'édition actuelle du Rituel. La doctrine est précisée sur plusieurs points de détail, par ex. p. 38, 40, 41, etc., c'est à chaque alinéa que l'on trouve de ces améliorations, et il faudrait citer chaque page. L'auteur a profité des observations de tous ceux qui ont écrit depuis 1920, et il le marque avec simplicité (cf. p. 44, note 2) : il comble les lacunes qu'on pouvait regretter dans son édition antérieure (cf. *ibid.*, l'adjonction dans le texte, parmi les causes empêchant les publications des bans, du mariage mixte, ou avec dispense de disparité de culte).

L'édition tout entière est faite avec ce soin méticuleux de mettre les questions au point. Ainsi encore, p. 459, les empêchements provenant d'un défaut du consentement sont déclarés *improprement dits,* et l'on ne parle plus d'empêchement d'*amentia*, selon la remarque qu'a faite lui-même M. de Smet, art. *Aliénation mentale en matière de consentement matrimonial,* dans le *Dict. de Droit canonique,* p. 416. Il nous suffira d'avoir donné ces quelques exemples ; tout le monde pourra constater, en comparant les Index bibliographiques dans chaque édition, combien l'auteur s'est tenu au courant de ce qui a paru de nouveau sur son sujet. Il est rare de constater une volonté si scrupuleuse et si consciencieuse de perfectionnement : cela montre à la fois, et la valeur du livre, et l'autorité que l'on doit accorder aux opinions d'un auteur qui fait preuve d'une telle loyauté.

Contentons-nous de signaler quelques points qui ont été approfondis.

L'ouvrage fait une part plus large à la discussion de certaines questions, telle la consommation du mariage, dans des cas spéciaux, que des affaires récentes à la Rote ou en cour de Rome ont posés (cf. n. 157, 550, 208 bis et 239).

La note 1, n. 133, précise, comme avait fait le P. Vidal dans son *Jus matrimoniale* (cf. *Ami* 1926, p. 284), des points rendus nécessaires par les agissements actuels, à propos des caractères physiques de la virginité de la femme. Ces notions suggèrent des questions qui sont bonnes à poser aux experts par les officialités matrimoniales.

Exposant le rôle du confesseur, au cas où l'un des fiancés ne veut pas se soumettre à l'obligation du mariage qui provient des fiançailles, l'autre fiancé réclamant l'accomplissement de l'obligation, l'auteur s'en tient purement et simplement à sa première opinion, sans entrer dans aucune controverse, et veut recourir à une dispense pontificale (cf. n. 39, et *Ami, loc. cit.*, p. 283).

P. 347, l'auteur maintient sa position sur la demande du divorce, et note l'insensible glissement qui se produit vers une sévérité moindre lorsqu'une cause très grave est invoquée auprès du Saint-Siège pour une demande de divorce. A noter que, p. 346, note 2, dans la référence à l'*Ami,* il faut lire 1926 et non 1924 : ce détail montre bien lui aussi, une fois de plus, combien l'ouvrage, imprimé à la fin de 1926, est à jour.

L'auteur a toujours été partisan de la validité du mariage *mulieris excisæ*. On lira cependant des précisions nouvelles sur le sujet, p. 480.

La doctrine de l'empêchement de disparité de culte tient compte de discussions récentes. L'auteur affirme que les enfants baptisés dans la religion catholique et issus de non catholiques, passés au schisme ou à l'hérésie, *ab infantili ætate,* ou élevés sans religion aucune, sont soumis à l'empêchement. Ici cependant, l'auteur, qui cite l'opinion de l'*Ami* 1924, p. 171, etc., n'a pas remarqué que l'*Ami* a partagé depuis, lui aussi, l'opinion qu'il soutient : cf. *Ami* 1926, p. 284.

Sur le point de la dispense des empêchements que la partie infidèle n'a pas encourus, au cas de dispense de disparité de culte, M. de Smet maintient son ancienne opinion négative, p. 518 sq. Mais il donne, note 1, p. 519, les auteurs pour ou contre. On remarquera qu'il est de l'opinion du petit nombre.

Sur la question de savoir si le refus du prêtre d'assister à un mariage en raison des solennités civiles non célébrées, constitue le cas où le mariage peut être conclu devant deux témoins seuls, l'auteur donne de plus amples détails, p. 111 et 112. Il nous paraît accentuer sa position dans le sens de la négative. Il indique plutôt, comme moyen dans le cas, le mariage de

conscience, quand on ne pourra pas recourir au Saint-Siège.

P. 646, la note 4 pense, comme nous l'avons nous-même exposé, que le can. 1045 ne donne pas le droit de dispenser de la forme de célébration, mais des seuls empêchements.

Disons enfin que l'Index alphabétique qui termine le volume a été remanié et augmenté.

La présente édition a réuni en un seul vol., facilement maniable, les deux volumes de l'édition antérieure. C'est encore un avantage. Tout concorde donc à maintenir à l'ouvrage mis à jour l'importance et l'autorité qu'il avait: l'une et l'autre sont hors de pair.

Etudes morales, sociales et juridiques. — **I. Les Allocations familiales en Belgique et en France,** par Val. Fallon, S. J. In-12 de 240 p., 9 f. français. — **II. La Structure économique de la Belgique,** par Fernand Baudhuin. In-12 de 238 p., même prix. — Bruxelles, Dewit, et Paris, Giraudon.

I. — Le régime des allocations familiales s'est largement développé en Belgique et en France, depuis la guerre de 1914-1918. Un phénomène nouveau s'est produit, dont la gravité explique les transformations profondes que nous constatons: les charges de famille ont diminué jusqu'à disparaître, ou peu s'en faut, pour la plupart des adultes, et elles sont restées les mêmes qu'autrefois ou même elles se sont aggravées pour un petit nombre d'entre eux. Il s'est produit de ce chef une énorme inégalité dans la répartition des charges de famille entre les adultes en âge de les porter. Pour ceux qui n'ont pas ou presque pas d'enfants, l'aisance; pour les familles nombreuses, privations, pauvreté et misère. Les allocations familiales ont été instituées pour parer à ces inégalités *imméritées*. Il faut insister sur ce dernier mot, car, l'auteur le note avec raison, « l'allocation familiale n'est pas une aumône, mais une aide, un dédommagement, *une sorte de rétribution pour services rendus*. Elle est *méritée*. Elle est gagnée au sens le plus respectable de ce mot. Elle peut être demandée et reçue honorablement, aussi honorablement, par exemple, que le traitement du magistrat, qui ne rend pas la justice pour de l'argent, ou que le traitement de l'officier, qui ne se fait pas tuer non plus pour de l'argent, mais qui, tous deux, méritent d'être payés pour vivre, en raison des services qu'ils rendent » (p. 88). L'auteur note aussi fort justement que « le débiteur de cette dette n'est pas seulement ni principalement l'employeur, mais les pouvoirs publics, qui représentent la nation et qui, comme tels, sont les premiers intéressés à la sécurité, à la prospérité et aux garanties d'avenir apportées au Pays par les chefs de famille » (p. 89). Sans doute, les allocations familiales ne sont pas des dettes de stricte justice; mais on doit les situer « dans cette zone mitoyenne entre la libéralité et la justice, dans ce domaine mixte qui relève à la fois de ces deux vertus et sur lequel règne l'équité » (p. 89).

Le chapitre VI intéressera plus particulièrement les théologiens et les sociologues catholiques. Il s'agit des rapports de l'allocation familiale et du *salaire familial*. Ce chapitre est une critique aussi juste que serrée d'une certaine conception du salaire familial. Quelques pages méritent d'être citées intégralement :

« On enseigne généralement dans les écoles (théologico-sociales catholiques) la thèse dite du *salaire familial absolu*, laquelle se ramène pour l'essentiel aux termes suivants :

« A moins de circonstances économiques particulièrement difficiles, la famille doit pouvoir vivre décemment du travail de son chef.

« Pour cela, il faut et il suffit que le salaire du chef de famille couvre les frais d'entretien d'une famille normale.

« En conséquence, il faut fixer la valeur du travail ouvrier au moins au prix nécessaire pour suffire à l'entretien d'une famille normale.

« Le salaire doit être *familial*, en ce sens qu'il réponde aux besoins d'une famille *normale*... De là le nom de salaire familial *absolu*, par opposition au salaire familial *relatif*...

« La doctrine du salaire familial absolu eut une fortune étrange. Après avoir fait l'objet de débats passionnés et de polémiques ardentes, entre 1880 et 1895, après avoir reçu de l'Encyclique *Rerum novarum*, en 1891, une certaine confirmation qui se garda d'être explicite, elle gagna de proche en proche et finit par être admise, dans ses grands traits, par un nombre croissant de théologiens catholiques. Or, à mesure qu'elle progressait dans les esprits et qu'on s'efforçait d'y conformer les institutions, elle sembla s'adapter de moins en moins aux réalités concrètes.

« Le premier symptôme de cette imparfaite adaptation fut la nécessité qui s'imposa d'organiser les assurances sociales, pour subvenir à une partie notable des frais d'entretien du travailleur et de sa famille, en fournissant à chacun, en cas de maladie, d'invalidité, de vieillesse, etc., une indemnité *variable suivant les besoins*.

« Le second symptôme se manifesta dans les flottements qui se produisirent dans la définition de la famille *normale*.

« Une famille est formée du père, de la mère et d'un certain nombre d'enfants. La question se posait, inéluctable : à combien chiffrer ce nombre d'enfants? Les réponses, au début, oscillèrent entre cinq et sept. Plus tard, elles descendirent à quatre ou cinq. Puis, on répondit : deux ou trois. Aujourd'hui, certaines voix glissent prudemment : un ou deux...

« La famille dite *normale* tourne à l'énigme.

« En qualifiant de NORMALES — c'est-à-dire de régulières, de. conformes à la règle ou aux principes, — des familles de plus en plus réduites, ON SEMBLE LÉGITIMER, AU NOM DE LA MORALE ET DE L'ORDRE PUBLIC, UNE DÉCADENCE DES MŒURS CARACTÉRISÉE PAR LA PEUR DE L'ENFANT. On déclare, *ab inverso*, ANORMALE la famille que hier encore on qualifiait de normale, sans qu'on puisse invoquer d'autre motif à ce renversement d'épithètes que la généralisation dans la société contemporaine d'un égoïsme ou d'une pusillanimité contre nature. Suffirait-il d'une chute plus profonde encore pour que des théologiens et des sociologues catholiques qualifiassent de *normale* la famille à enfant unique ou même le ménage sans enfant ?

« ... On déclare juste un salaire suffisant pour élever un ou deux enfants, mais évidemment insuffisant pour en élever six ou sept : LA THÉORIE DU SALAIRE FAMILIAL AINSI ENTENDUE RUINE LA FAMILLE... » (p. 109-113).

A cette conception certainement défectueuse, l'auteur substitue, en résumant la discussion, la conception vraie et morale des « RESSOURCES » familiales :

« La thèse du salaire familial, écrit-il, a été conçue pour les conceptions normales d'une société humaine et elle est, dans ces conditions, généralement applicable et efficace moyennant le correctif des assurances sociales. Parmi ces conditions normales, se trouve celle du respect des lois de la vie conjugale, lesquelles aboutissent à peupler la généralité des foyers d'un nombre considérable d'enfants .. Le système du salaire familial trouve là les conditions de son fonctionnement... Même pour les familles qui auraient deux, trois, quatre enfants de plus que l'ordinaire, le système est encore satisfaisant ; car ces quelques enfants en plus sont un surcroît de charges relativement léger en comparaison des charges résultant de l'entretien du père, de la mère et de six enfants.

« Mais lorsque les mœurs deviennent ce qu'elles sont aujourd'hui..., lorqu'une minorité de familles nombreuses continuent seules à peupler leurs foyers et que la masse des adultes n'a plus ou n'a presque plus d'enfants, ce déséquilibre des mœurs entraîne un tel